



TITLE:

<研究ノート> 全体性の回復と〈ユダヤ・ルネサンス〉 : 1900年頃のユダヤ思想をめぐって

AUTHOR(S):

佐藤, 貴史

CITATION:

佐藤, 貴史. <研究ノート> 全体性の回復と〈ユダヤ・ルネサンス〉 : 1900年頃のユダヤ思想をめぐって. キリスト教と近代的知 2010, 2009: 95-104

ISSUE DATE:

2010-03

URL:

<http://hdl.handle.net/2433/108437>

RIGHT:

研究ノート

全体性の回復と ユダヤ・ルネサンス
1900年頃のユダヤ思想をめぐって

佐藤 貴史

はじめに

知の創出と伝達という課題を担う大学や知識人、そしてそれを取り巻く社会をつぶさに考察してみると、従来の知のシステムや在り方が大きく変動する場面に出くわすことがある。一つの実例をわれわれは20世紀初頭のドイツにみることができるのではないだろうか。

断片化された知への嫌悪感が頂点に達し、全体的なものを新たに模索し、打ちたてようとした時代、そうかと思えば古代ギリシア以来の 本質と現れ の二項関係が、 実存 の優位に取って代われ、特殊個別的なものが鋭く主張された時代、そして同時にこのような知のラディカルな転換のなかで従来の政治秩序に亀裂が入っていった時代 本稿では、かのドイツの地を舞台にして活躍した何人かのユダヤ人思想家に焦点を当て、学問／知の体系の変容について大雑把な見取り図を描き、最終的に彼らの試みが失われた 全体性の回復 を意識してなされていたことを示唆したい。そこには20世紀のユダヤ人思想家にはけっして限定されることのない問題が横たわっていることに気づくはずである。

1．学問における知の全体性と精緻な方法論

最初にドイツにおける学問概念の特長について一瞥してみたい。20世紀ドイツの学問状況を知るためには、少なくとも1800年以降のドイツ観念論、ニーチェによる近代性に対する厳しい批判、そしてディルタイの精神科学の議論を踏まえないといけないが、著者にその能力も余裕もないので、とくに三島憲一やH.シュネーデルバッハの議論に依拠しながらごく簡単に確認することにしよう¹。

三島によれば、ドイツ語圏の学問概念の変遷は大雑把に言って「 知の全体性の希求 と 方法性の希求 という二つの原理の融合と相剋の歴史」²として捉えることができる。あらゆる知の背後には究極的な基礎づけがあり、同時にそうした知がわれわれの生の全体を体现し、そしてその生のうちに具現化しているような知のあり方が 知の全体性 であり、その知を得るために精緻な 方法論 が要求されたのである。 知の全体性への希求 がドイツ観念論の時期にもっとも明瞭にあらわれたならば、知の 方法性への希求 が前面に出てきたのは19世紀後半の実証主義と歴史主義の時代である。

前者の 知の全体性への希求 という課題を一身に引き受けたのは哲学にほかならなかった。例えば、次のフィヒテの主張がそのことをよくあらわしていよう。「知の純粋な形式としての、……哲学的精神によって、いまや学問の全素材が、その有機的統一において、高等教育施設で把握され、貫徹されなければならない。それによって、何がこの素材に属

し、何が属さないかが正確に知られ、したがって学問と学問ではないものとのあいだに厳密な境界線が引かれる」³。フンボルト大学の初代学長であったフィヒテは「哲学的精神」によって諸学問の諸要素が「有機的統一」にもたらされ、それに連なるに相応しいものの名が宣言されるという。時代は飛ぶが、ヤスパーズもまた1952年、まだナチスの記憶が生々しいときに大学の理念について先のフィヒテ　もちろん、フンボルトも　を彷彿させるような言い回しで次のように書いたのであった。「大学はその名称に従えばウニヴェルシタスということです。認識と研究は、……一つの全体としてのみ存在するのです。……学問的な生命性は、一つの全体への関係の中に立つのです。それぞれの個々の学問は、学問的な認識一般の全体への関係の中に実存するのです。ですから、その学生を、彼が〔専攻する〕特殊科学のもつこうした全体の理念をもって、また認識作用の全体の理念をもって充実させることが、大学の意味なのです」⁴。「学問的な生命性は、一つの全体への関係の中に立つのです」と躊躇なく書けるのは、まだポストモダンの洗礼を受けていないということも考えられるし、ニーチェやヴェーバーの影響を潜り抜けてきながらも19世紀的な学問知による教育を我が物とできたからであろうか。そしてヤスパーズは続けて、やはり次のように言うのであった。「全体への方向は、『哲学的』ということなのです。ですから、全ての学問は、それが手段のために目的を忘れず、重箱の隅をつつくことや、機器使用や、収集や、技術的なものや、単なる個別化に陥らず、理念を失わない限り、哲学的なのです」⁵。ここでもまた全体性と哲学の幸福な関係が当然のように語られている。

さて、ドイツ観念論の時代に戻ろう。ヘーゲルに代表されるような観念論の特徴としてシュネーデルバッハは、(1)存在と思惟の絶対的なものにおける統一、(2)真、善、美の絶対的なものにおける統一、(3)哲学的体系としての絶対的なものに関する学問をあげている⁶。とくに三番目の特徴は、知は単なる総和ではなく一つの「体系」でなければならず、「一個の全体性の記述形式」あるいは「絶対的体系」のうちに場所を持たない知はどれも「学問的な知」と認められなかったことを示している⁷。そして、このような 知の全体性 に到達するためには直観に頼るわけにはいかず、確固たる方法論が要求されたのは当然である。

しかし、方法とは何らかの形で生きた 知の全体性 を抽象化することを余儀なくされるのであり、「全体という視座の切り捨て」⁸を引き受けなければならない。あらゆるものの 歴史的世界も　を把握するために生ける 知の全体性 は客体物として分解され、客観的認識のための個別的な事物になっていく。そのような学問の風潮を厳しく批判したのがニーチェであった。学問と生の対立を最高度に高めていった彼の戦略が上手くいったかどうかはここでは問わない。しかし、いずれにせよニーチェの目には人間の生に深く関わるべき(ドイツの)学問は、精緻な方法論を築けば築くほど、 知の全体性 から乖離していき、人間の生とは何ら関係のない乾いた知の集積に堕ちていったように映ったのである。また先に引用したヤスパーズと同時代人であったハイデガーも次のように嘆くのであった。「学術の諸領域は遠く離ればなれである。学術の諸対象の取り扱い方法も根本的に異なっている。専門学科が分裂し多岐にわたっているこの状態は、今日ではただ諸大学や諸学部を技術的に組織することによってのみ結合され、且つ各学部に実際目的を定め

ることによってのみ、一つの意義が保持されているのである。それに反して諸学術がその本質的根拠に有している根は、死滅している」⁹。諸学問を束ねる哲学の栄誉は地に堕ち、方法論の分化に歯止めをかけるものは存在しない。1929年のハイデガーの嘆きである。

2. 拭い去られないドイツ性

ニーチェやハイデガーの診断を待つまでもなく、ドイツ・アカデミズムは際限なく専門化していった。このような状況のなかで多くの若きユダヤ人思想家たちもニーチェ的な学問批判の影響下にありつつ、自らのユダヤ的アイデンティティを模索していた。しかし彼らを考察する前に、19世紀中葉のドイツにユダヤ人として生まれながら、ドイツ性/ドイツ人であるという意識を最後まで捨て去ることのなかった三人の代表的なユダヤ人思想家について簡潔に触れてみたい。ピーター・ゲイはそのような思想家として、アカデミズムの内外で活動したヘルマン・コーエン、ゲオルク・ジンメル、そしてアビ・ヴァールブルクの名をあげている。

コーエンは新カント派（マールブルク学派）の指導者としてわが国でもかなり早い時期から紹介されてきたが、彼のユダヤ性とドイツ性の関係はさらに掘り下げられるべきテーマである。「カントに帰れ」という声の下で多くのカント研究を残したコーエンは、同時に自らのユダヤ性を日増しに意識していくことになった。しかし、その過程は単純ではない。安息日を土曜日から日曜日に移動することを主張し、ユダヤ人たちから怒りを買ったこともあるが、それは「ユダヤ系ドイツ人」としてユダヤ人とドイツ人とのあいだの溝を埋めるための「力強い一歩」になるはずだった¹⁰。

両者の融合をけっして疑うことのなかったコーエンにしてみれば、1914年の戦争勃発はユダヤ人とドイツ人がお互い手を取り合い助け合う絶好のチャンスであり、彼にとっては「希望」であった¹¹。観念論としてのドイツ哲学とユダヤ教の内的類似性 「幸福主義の拒絶」や理念としての神 はコーエンにとって明白なものであり¹²、彼は「ユダヤ人であることに、また、ドイツ人であることに誇りを抱いていた」¹³。キリスト教へ改宗せずにマールブルク大学の教授の地位を手にしたコーエンはアカデミズム内部の輝かしい成功例であり、「ドイツ人らしさを少しも失うことなく、よりユダヤ人的になっていった多くのドイツ系ユダヤ人の一人」¹⁴であった。

同じアカデミズムに残りながらもコーエンとは異なった仕方で受け入れられたのがジンメルである。彼の宗教意識はユダヤ教を含むあらゆる教義や宗派から遠ざかっていたにもかかわらず、「ユダヤ人」であるということで拒絶された¹⁵。1914年の戦争に直面したとき、コーエンと同様に「ドイツ人愛国主義者」として挑んだにもかかわらず、戦争がはじまった年、ジンメルはやっとシュトラスブルク大学の教授に任命されたのであった。年齢はすでに56歳に達しており、ベルリンで生まれ、そこで学び、講義まで担当した彼にとってみればシュトラスブルク行きは「穏やかな形の追放」¹⁶であった。

自らのユダヤ性を正面から受け止めることもなく、だからといってドイツのアカデミズムに受け入れられることのなかったジンメルの生はあらゆる枠組みを超えていくような軽やかなものであったのかもしれない。ゲイによれば、ジンメルは晩年に受洗していたにも

かわらず、ルター派の教会から離脱してしまう。しかし、それは「ユダヤ教に回帰するため」ではなく己れの内なる自由をより大きなものにするため」¹⁷であった。

三人目のユダヤ人は、アカデミズムの外で活躍したヴァールブルクである。裕福な銀行家に生まれた彼は、自らの図書館を完成させることに多くの力を費やした。精神的な病に陥りながらも、彼はルネサンス時代を中心に多くの仕事を成し遂げた。ヴァールブルクは自らのユダヤ性を十分意識しながらも¹⁸、コーエンのようにユダヤ教の研究をすることはなかった。ゲイによれば、ヴァールブルクのテーマは大部分においてユダヤ的と呼べるものではなかったし、「実際、全然ユダヤ的ではなかったのである」¹⁹。彼の中心テーマは「近代西欧世界における古代の存続」²⁰、すなわち異教の痕跡を辿ることであった。教養あるドイツ人が自らはアテネに連なっているという感覚「理性と啓蒙と教養(Bildung)との勢力の一部」²¹と同じものを、彼もまた抱いていたのである。

コーエン、ジンメル、ヴァールブルク 彼らはそれぞれの仕方で自らのユダヤ性に対峙していたが、ユダヤ教あるいはユダヤ文化そのものの復興に深く関わる者はいなかった。三人のなかでもっともユダヤ性を意識していたのはコーエンであるが、彼のユダヤ性の議論はドイツ性との共生・総合を前提にしてなされたものであり、後の世代とは趣を異にしていたといわざるをえない。後の世代とは例えばマルティン・ブーバー (Martin Buber, 1878-1965) とフランツ・ローゼンツヴァイク (Franz Rosenzweig, 1886-1929) の名前をあげることができるが、次にわれわれは両者のユダヤ文化論ならびに学問観を考察してみよう。

3. ブーバーの ユダヤ・ルネサンス

「ユダヤ的アイデンティティ」あるいは「ユダヤ教の本質」をめぐる論争は、1900年頃のドイツではきわめて複雑かつ政治的な問題として議論されていた。もちろん、この動向はプロテスタント・キリスト教の側に起こった「キリスト教の本質」論とも呼応しながら展開されていた。興味深いのはプロテスタントにおける「ルター・ルネサンス」に対応するように、「ユダヤ・ルネサンス」とも呼べる現象が起こったことである²²。しかし、M. ブレナーによれば「無数の研究が個々のユダヤ人やヴァイマル文化に対する彼らの貢献に焦点を当てているが、ヴァイマルに固有のユダヤ文化に集中したひとまとまりの著作は存在しない」²³。そして彼は、ヴァイマル期のユダヤ文化を分析するには「二つの方法論的アプローチ」²⁴があると書いている。「ある組織、雑誌、あるいは個人を広範なプロセスの一事例として選ぶこと」、あるいは「現象の多様性と豊かさのイメージを一つの全体として描くこと」という二つの方法である²⁵。ブレナー自身は後者の方法を選んでいる。「というのも、そのような見方だけがドイツ・ユダヤ人によって創造された文化的領域の主要な特徴、すなわち多様な文化の表現形式の同時的確立を把握できるからである」²⁶。ブレナーの試みが成功しているかどうかを検証することは別の機会に譲るとして、ここでは二人のユダヤ人思想家を考察してみよう。先に述べたように一人はブーバーであり、もう一人はローゼンツヴァイクである。

ブーバーは、1901年に雑誌 *Ost und West* に「ユダヤ・ルネサンス」²⁷ という注目に値する

論考を書いている。ブーバーにとって、彼が生きた時代は「文化的萌芽」(Kulturkeime)の時代であり、「偉大で普遍的な美の文化」が告げられると同時に「国民的集団」が「新しい旗」の周りに集まっていた時代である²⁸。また、この集団が重視したのは「基礎的な自己保存」などではなく、「民族の魂の自省」であった²⁹。ブーバー曰く、「われわれは進化の深い統一性のうちで普遍的文化と国民的文化が融合するのを見る」³⁰。このような新しい展開のなかにユダヤ民族も参与しており、その際「復活」(Auferstehung)すなわち「一つの奇跡であるような覚醒」が語られ出す³¹。「枯渇しているように思えるが、しかし大地の下でなおも流れている民族の生命の流れ」を歴史は知っており、このような状況において「ユダヤ民族に迫っているのは中途半端な生から全体的生への復活である」³²とブーバーは書いている。ここではさらにユダヤ民族による「近代の国内的・国際的な文化運動への参与」は「ルネサンス」と呼ばれているが³³、それは端的にいえば「ユダヤ・ルネサンス」³⁴(jüdische Renaissance)である。

そもそもブーバーにとって「ルネサンス」とは古典古代の思惟や言語形式への「回帰」(Rückkehr)あるいは「古代の生活様式の刷新」ではなく、「再生」(Wiedergeburt)すなわち「全体的人間の再生」(eine Wiedergeburt des ganzen Menschen)を意味した³⁵。「スコラ哲学の弁証法的偏狭さから広大で靈魂に満ちた自然観へ」、「中世的禁欲から温かく溢れ出る生の感情へ」、「セクトやイヌング(Innung)の強制から人格性の自由へ」と向かう「再生」こそ、ルネサンスの内実であった³⁶。この時代を支配していたのは「新しいものの秘儀」であり、「発見者の豊かな感覚」であった³⁷。そうであれば、「ユダヤ・ルネサンス」もまた単に「古い民族性のうちに根ざした感情としての伝統」への「回帰」を示すのではない³⁸。ブーバーによれば「われわれ民族の将来」³⁹を考えるためには、「ルネサンス」の問題をさらに深く理解しなければならないのである。

しかし、他の民族と比べてユダヤ文化における「全体的人間の再生」や「全体的生への復活」は困難な状況にある。というのも、ユダヤ民族には「ゲトロー」と「離散」(Golah)という二つの重荷が歴史的にのしかかっていたからである。それらは「内なる敵対的力」であり、「鉄鎖」であった⁴⁰。「ゲトロー」とは「その意味を奪われた伝統の拘束的精神であり強制」を意味し、「離散」とは「非生産的な貨幣経済の奴隷状態」、「すべての統一意志を破壊するような目のくぼんだ故郷喪失の状態」を示している⁴¹。しかし、ブーバーは「このような力〔ゲトローと離散〕と戦うことによってのみ、ユダヤ民族は再生できる」⁴²と考えたのである。

「ゲトローと離散からの外的解放」には「内的解放」が先行していなければならなかった⁴³。すなわち、ユダヤ民族の独自性をユダヤ民族の近代的生活にふたたび付与しなければならないのであり、「ゲトロー」や「離散」の問題に比べれば同化はエピソードのようなものであった。「ゲトロー」や「離散」との戦いは、「潜在的エネルギー」を「活動的エネルギー」に変える。「純化」と「解放」がブーバーの「ユダヤ・ルネサンス」における「循環するモチーフ」になり⁴⁴、ここで必要とされたのは「回帰」ではなく、「太古のマテリアルからの新たな創造」(ein Neuschaffen aus uraltem Material)であった⁴⁵。すなわち、ブーバーは「太古のマテリアル」に拠り所を求めているという意味ではユダヤ的伝統

を「復興」させ「復活」させようとしているが、その伝統を近代ユダヤ人の生に相応しいものとして新たに創出しようとしている。彼の試みは「太古のマテリアル」との断絶でも、そこへの単なる回帰でもなく、まさに「太古のマテリアル」を通じての 伝統の新たな創出 と呼ぶことができよう。その意味では、「ユダヤ・ルネサンス」という運動は ユダヤ教の近代化 という広いコンテクストのなかにおいて理解されなければならない。

ブーバーは「純粋な精神性」には反対し、この運動はどこまでも「ユダヤ人の統一的で不屈の生の感情」に寄与しなければならなかった⁴⁶。そして、「ユダヤ民族の再生」あるいはユダヤ文化における「全体的人間の再生」や「全体的生への復活」のためにはまず、ユダヤ民族のなかにある「ゲトト」や「離散」といった「内なる敵対的力」を克服しなければならず、それによってはじめて「再生」や「復活」は成し遂げられるのであった。しかし、ブーバーにとってこの「ユダヤ・ルネサンス」もまた、全体から考えれば「新しいルネサンスの一部の流れ」に棹差すものに過ぎなかったこともつけ加えておかねばならない⁴⁷。

4．ローゼンツヴァイクの学問批判

ブーバーは「ユダヤ・ルネサンス」という言葉を用いながら、ユダヤ民族に「全体的生」を回復させようとした。その際、ユダヤ民族の伝統は近代ユダヤ人の生にとってつねに新たな源泉として解釈しなおされ、伝えられるのであった。そして、それが実践される場所こそ、1920年ローゼンツヴァイクによってフランクフルトに創設された「自由ユダヤ学院」であったといえよう。

しかし、ここではその問題には触れずローゼンツヴァイクと彼の師であるマイネッケとの手紙の内容を扱ってみたい。将来を有望視されながらローゼンツヴァイクはマイネッケの大学職の幹旋を断って在野の哲学者になった。そこには大学で営まれる学問に対するローゼンツヴァイクの批判が大きく作用していたといえよう⁴⁸。

ローゼンツヴァイクは、マイネッケに対する手紙のなかでこれまでの自らの学問的な営みを、「意味も目的もなく、自らのうちで漂い飽くことのない形式へのわたしの欲求」⁴⁹とみなし、手厳しく自己批判をしている。彼にとって従来の学問は、自己にのみ奉仕するものであり、彼が当初学んでいた歴史学はあまりに細部や客観的な叙述にこだわりすぎ、人間の生における人格的側面を捉えることができないと考えられた。彼は歴史家であることを放棄し、さらには当時の学問そのものに対しても厳しい批判を浴びせることになる。

わたしは（完全に大学教授の資格を得ることのできる）一人の歴史家から（完全に大学教授の資格を得ることのできない）一人の哲学者になりました。……しかし、本質的なことは、わたしにとって学問がもはやまったく中心的な意味をもっていないということであり、それ以来、わたしの生は「暗い衝動」（dunkler Drang）によって規定されているということです。わたしはその暗い衝動に「わたしのユダヤ教」（mein Judentum）というたった一つの名前しか最終的には与えることができないことをはっきり意識しています。あらゆる過程の学問的な側面、つまり歴史家が哲学者に変わっ

たということは、結果にすぎないのです。しかし、この結果は「わたしがみた亡霊は悪魔ではなかつた」という幾度も歓迎すべき証明書を、わたし自身にもたらしたので。今日、わたしは7年前よりも足を広げて世界のうちに立っていると信じています。間もなくフランクフルトにあるカウフマンで刊行される『救済の星』の著者は、『ヘーゲルと国家』のそれとは異なる種類の著者なのです。しかし、最終的にはこの新しい書物でさえ単なる一冊の書物（ein Buch）にすぎないのです⁵⁰。

ローゼンツヴァイクはここではっきりとこれまで歩んできた歴史家の道はずれ、大学のなかに身をおくことさえ拒否している。そしてここにわれわれは「歴史家から哲学者へ」というローゼンツヴァイクの思想的変化をみることができる。

彼は自らの著作である『救済の星』を「一つの哲学体系」⁵¹と呼んだことがあるが、ローゼンツヴァイクにとって哲学とはつねに全体性を探求する学問であった。いや、そもそもジョージ・スタイナーが書いているように、ローゼンツヴァイクに限らず、ハイデガーやバルト、シュペングラーの著作は「（ヘーゲル以後に）全体性へ向かおうとするいやおうない努力、たとえ出発点が特殊な歴史的ないし哲学的レベルに属する場合にさえも、利用可能なすべての洞察の集大成を提供しようとする企てだということを告げているのである」⁵²。要するにローゼンツヴァイクはヘーゲル哲学を全体性の哲学として批判しながら、自らは世界の新たな全体的認識、すなわち 知の全体性 を把握するための「哲学体系」を築こうとしていたのである。哲学の本分である全体性の追求、世界を隅々まで把握することを手離すことは彼にとっては無理な相談であった。

先にみたように、ローゼンツヴァイクはマイネッケに対して自分は「一人の哲学者」になったと宣言したのであって、これこそが彼の偽らざる自己理解である。しかし、ヘーゲル以後に哲学することの困難さ、もっといえば危険性も彼は痛切に感じざるをえなかった。かくしてローゼンツヴァイクは哲学者の地平にぎりぎりで踏みとどまることになりながらも、しかし神学的カテゴリー 創造、啓示、救済など を積極的に自らの「哲学体系」に取り込んでいった。というのも、神がこの世界のあらゆるものを創造したのであれば、神を扱う神学もまたいま一つの全体性理解に関わる学問だったからである。すなわち、ローゼンツヴァイクは神学の概念に助けを求めることで、新しい世界理解、そして全体性の希求を成し遂げようとしたのである。このことは同時に、哲学だけでも、あるいは神学だけでも、世界を根源的に把握することはできないということのあらわれかもしれない。ローゼンツヴァイクは次のようにいっている。「神学的な問題は人間的なものへと翻訳されることを望み、人間の問題は神学的なものへと至るまで前進することを望んでいる」⁵³。哲学と神学は「兄弟のような」⁵⁴ものであり、全体の学である両者が相まってはじめてローゼンツヴァイクの「哲学体系」は構築されるのであった。

おわりに

ブーバーはユダヤ的伝統を再解釈し、新たに創出することによってユダヤ民族に全体性「全体的人間」を回復させようとした。またローゼンツヴァイクは大学を去り、

歴史家から哲学者になることで自らの書物を「哲学体系」と呼ぶに相応しいものに高めようとした。『救済の星』の第一部の序論のタイトルは「万物を認識する可能性について」だが、彼はヘーゲル的な観念論を批判しながら、いまひとつの「万物を認識する可能性」を探求したのである。

こうしてみるときわめて限定的な分析ではあるが、20世紀初頭のドイツのユダヤ人思想家たちのあいだで人格的にも学問的にも全体性を回復しようとした動きがあったことがわかるであろう。彼らにとって学問そして過去の伝統が人間の全体的生に寄与しないのであれば、それらは乾いた学問や習慣の集積であり、断片化された知にすぎなかったのである。

それにしても、まだほかにも解明されるべきテーマは多々ある。当時のドイツでは文化における宗教意識や宗教の影響力を特定するための方法論や分析手段をめぐってさまざまな議論が繰り広げられた。このような方法論論争の成果が、RGG(*Die Religion in Geschichte und Gegenwart*)のようなレキシコン(Lexikon)だという⁵⁵。また興味深いことにRGGの第二版にはレオ・ベックやユリウス・グットマンのようなユダヤ人学者が項目を書いており、当時の文化プロテスタンティズムとユダヤ人思想家の関係は今後、レキシコンの宗教性やレキシコンの政治学⁵⁶ともいえるような仕方で明らかにされなければならない。もちろん、ユダヤ人の側でもユダヤ教の全体性を描き、いわゆる教養市民層ではないユダヤ人にもユダヤ文化を伝えるためにレキシコン *Jüdisches Lexikon*や*Encyclopaedia Judaica*を編纂しようとする動きがあったこともつけ加えなければならない。

しかし最後に問いたいのは、このような全体性の回復を意図した行為はその動機をどこから調達してきたのかということである。ゲイは名著『ワイマール文化』のなかで「全体性への渴望」は「モダニティへの不安から生じた退行」にほかならないと書き、「全体性への渴望は憎悪に満ちていた」という⁵⁷。もしそうであるならば、失われた全体性の回復という学問や文化の領域での運動や変容はある地点で政治的なものに接続するという可能性は否定できないであろう。それは「学問における革命」(トレルチ)がある一線を越えたとき(例えば、実存主義)、「政治における革命」になることを暗示しているといえないだろうか。

¹ 三島憲一「ドイツにおける学問概念の成立と変遷」(『外国語科学研究紀要』、24(1)、1976年)、ヘルベルト・シュネーデルバッハ『ドイツ哲学史 1831-1933』(舟山俊明・朴順南・内藤貴・渡邊福太郎訳、法政大学出版局、2009年)。

² 三島憲一「ドイツにおける学問概念の成立と変遷」、61頁。

³ フィヒテ「ベルリンに設立予定の高等教育施設の演繹的プラン(1807年)」(松本長彦訳、『フィヒテ全集』22、哲書房、1998年)、240頁。

⁴ カール・ヤスパーズ『大学の理念』(福井一光訳、理想社、1999年)、75頁。

⁵ 同上訳書、77頁。

⁶ シュネーデルバッハ『ドイツ哲学史』、8頁。

-
- ⁷ 同上訳書、10、11頁。
- ⁸ 三島憲一「ドイツにおける学問概念の成立と変遷」、62頁。
- ⁹ マルティン・ハイデッガー『形而上学とは何か』〔増補版〕（大江精志郎訳、ハイデッガー選集I、理想社、1954年）、35頁。
- ¹⁰ ピーター・ゲイ『ドイツの中のユダヤ モダニスト文化の光と影』（河内恵子訳、思索社、1987年）、144頁。
- ¹¹ 同上訳書。
- ¹² Hermann Cohen, “Innere Beziehungen der Kantischen Philosophie zum Judentum,” in *Werk*, Band 15. Kleinere Schriften IV 1907-1912 (Hildesheim: Georg Olms Verlag, 2009), 321, 327.
- ¹³ ピーター・ゲイ『ドイツの中のユダヤ』、145頁。
- ¹⁴ 同上訳書。
- ¹⁵ 同上訳書、145-146頁。
- ¹⁶ 同上訳書、147頁。
- ¹⁷ 同上訳書、153頁。
- ¹⁸ ヴァールブルクについては以下の書物を参照されたい。田中純『アビ・ヴァールブルク 記憶の迷宮』（青土社、2001年）。
- ¹⁹ ゲイ『ドイツの中のユダヤ』、159頁。
- ²⁰ 同上訳書。
- ²¹ 同上訳書。
- ²² Friedrich Wilhelm Graf, *Die Wiederkehr der Götter. Religion in der modernen Kultur* (München: Verlag C. H. Beck, 1. Auflage in der Beck'schen Reihe, 2007), 49.
- ²³ Michael Brenner, *The Renaissance of Jewish Culture in Weimar Germany* (New Haven/ London: Yale University Press, 1996), 1-2.
- ²⁴ Ibid., 6.
- ²⁵ Ibid.
- ²⁶ Ibid.
- ²⁷ Martin Buber, “Juedische Renaissance,” in *Martin Buber Werkausgabe 3, Frühe jüdische Schriften 1900-1922*, herausgegeben, eingeleitet und kommentiert von Barbara Schäfer (München: Gütersloher Verlagshaus, 2007).
- ²⁸ Ibid., 143.
- ²⁹ Ibid.
- ³⁰ Ibid.
- ³¹ Ibid., 144.
- ³² Ibid., 144.傍点引用者。
- ³³ Ibid.
- ³⁴ Ibid.
- ³⁵ Ibid., 144.

³⁶Ibid.

³⁷Ibid.

³⁸Ibid., 145.

³⁹Ibid.

⁴⁰Ibid.

⁴¹Ibid.

⁴²Ibid.

⁴³Ibid.

⁴⁴Asher D. Biemann, “The Problem of Tradition and Reform in Jewish Renaissance and Renaissancism,” *Jewish Social Studies*, Fall 2001, Vol. 8 Issue 1, 63.

⁴⁵Buber, “Juedische Renaissance,” 146.

⁴⁶Ibid.

⁴⁷Ibid., 147.

⁴⁸以下の論述には拙著『フランツ・ローゼンツヴァイク 新しい思考の誕生』（知泉書館、2010年）と重複している箇所がある。

⁴⁹Franz Rosenzweig, *Der Mensch und sein Werk: Gesammelte Schriften I: Briefe und Tagebücher. 2Band. 1918-1929*, herausgegeben von Rachel Rosenzweig und Edith Rosenzweig-Scheimann unter Mitwirkung von Bernhard Casper (Hague: Martinus Nijhoff, 1979), 679.

⁵⁰Ibid., 680.

⁵¹Franz Rosenzweig, “Das Neue Denken,” in *Der Mensch und sein Werk: Gesammelte Schriften III: Zweistromland: Kleinere Schriften zu Glauben und Denken*, herausgegeben von Reinhold und Annemarie Mayer (Dordrecht: Martinus Nijhoff, 1984), 140.

⁵²ジョージ・スタイナー『マルティン・ハイデガー』（生松敬三訳、岩波書店、2000年）、2-3頁。

⁵³Rosenzweig, “Das Neue Denken,” 153.

⁵⁴Ibid.

⁵⁵Graf, *Die Wiederkehr der Götter*, 153.

⁵⁶筆者は未見だが次のような研究がある。Ruth Conrad, *Lexikonpolitik: Die erste Auflage der RGG im Horizont protestantischer Lexikographie* (Berlin and New York: Walter De Gruyter, 2006).

⁵⁷ピーター・ゲイ『ワイマール文化』（亀嶋庸一訳、みすず書房、1999年）、115頁。

さとう・たかし（聖学院大学総合研究所特任研究員）

